



Labyrinthe

8 | 2001
Numéro 8

« Les dangers du geertzisme »

Traduction inédite de l'italien, par Pierre Savy.

Giovanni Levi



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/830>
DOI : 10.4000/labyrinthe.830
ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001
Pagination : 36-45

Référence électronique

Giovanni Levi, « « Les dangers du geertzisme » », *Labyrinthe* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 10 mai 2005, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/830> ; DOI : 10.4000/labyrinthe.830

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Propriété intellectuelle

« Les dangers du geertzisme »

Traduction inédite de l'italien, par Pierre Savy.

Giovanni Levi

Texte original : « I pericoli del geertismo », publié
en italien dans les Quaderni storici, 58, 1985, p.
269-277*.

- 1 Le livre de Robert Darnton¹ est un livre important : pas tant pour ses résultats, qui me paraissent au contraire très discutables, que pour la philosophie qui l'inspire plus ou moins consciemment. En effet, Darnton s'est mis au travail dans un état d'esprit très sensible au climat culturel environnant, et dans l'intention d'écrire un livre à succès. Sa recette consistait précisément à travailler de manière très météorologique, à accepter comme source d'inspiration le débat dans l'air du temps sur la crise des sciences sociales. Je veux donc aller au-delà des déclarations explicites de l'auteur, pour discuter essentiellement un point : pourquoi est né un livre comme celui-là.
- 2 Au-delà des intentions de l'auteur, disais-je : parce qu'aucun des protagonistes du débat ne figure dans la liste des noms qu'il cite, excepté celui qu'il utilise comme un filtre qui mène vers le monde de la discussion théorique : Clifford Geertz. Un remerciement, au-delà des institutions, tient lieu d'épigraphe au livre : un cours universitaire de 1972 sur l'histoire des mentalités s'est peu à peu transformé en séminaire sur l'histoire et l'anthropologie, « thanks to the influence of Clifford Geertz ».
- 3 Il convient alors de remonter jusqu'à l'inspirateur. Comme je chercherai à le montrer, le travail de Darnton est par beaucoup d'aspects la synthèse portée à l'extrême d'une certaine façon d'imaginer ce qu'est l'anthropologie de Geertz : peut-être parce qu'il est la transposition mécanique dans le domaine de l'histoire de problèmes que rencontre l'anthropologie et qui sont nés du rapport avec des interlocuteurs vivants. Et l'on ne peut pas ne pas se demander si les Français de l'époque moderne que Darnton étudie ne sont pas, par certains aspects, des interlocuteurs un peu moins — ou du moins différemment — en mesure de réagir que les Marocains ou les Indonésiens de Geertz.
- 4 Clifford Geertz se situe dans le domaine de la réflexion herméneutique, ce riche courant de philosophes qui placent le phénomène de l'interprétation au centre de leur intérêt. Si,

jusqu'au romantisme, l'interprétation était essentiellement le problème technique consistant à repérer les règles qui doivent guider la lecture de certains textes — religieux et juridiques en premier lieu —, l'herméneutique comme problème philosophique général se développe en relation avec la solution de continuité de la tradition européenne représentée par la Révolution française : la question de l'accès aux produits spirituels d'autres époques et d'autres peuples devient un problème, la Bible et les textes juridiques cessent d'être les objets privilégiés et immobiles de toute interprétation².

- 5 La chaîne que Geertz nous propose relie Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer et Ricoeur : une progressive identification de l'existence même avec le phénomène de l'interprétation des produits culturels (ou des manifestations vitales, pour le dire avec Dilthey)³, avec les textes auxquels l'appliquer.
- 6 C'est là une polémique essentielle dans le domaine des sciences humaines : contre le modèle objectivant, qui réduit toutes les choses à des objets que l'on manipule, qui réduit l'homme à un sujet manipulant, et qui uniformise les sciences humaines sur le modèle des sciences de la nature, le dernier Heidegger proposait la voie opposée, celle de la médiation herméneutique qui nous prépare au retour peut-être impossible de l'être, contre la pensée de l'âge de la technique. La proposition consistait en une identification d'ensemble de l'histoire avec le langage, qui est le moyen dans lequel advient l'illumination de l'homme réalisée par l'être : l'homme parle un langage, mais en réalité il n'en dispose pas ; c'est le langage qui dispose de lui, en traçant les lignes de ses expériences possibles, en délimitant les alternatives, et ainsi de suite. Mais au-delà de la tension finaliste de Heidegger, c'est la version de l'herméneutique qu'offre *Vérité et méthode*, de Gadamer (1960)⁴, qui inspire la réflexion méthodologique de Clifford Geertz.
- 7 Partant de Dilthey et Heidegger, Gadamer « montre comment, pour reconnaître théoriquement l'expérience de vérité qui se produit dans les sciences de l'esprit, il convient d'élaborer une notion de vérité qui ne soit plus en aucune manière apparentée avec celle de la conformité entre une proposition et une chose⁵ » ; la vérité se produit, les expériences se font. « La connaissance historique ne peut être décrite selon le modèle d'une connaissance objectiviste, car elle est elle-même un *processus* qui a tous les caractères d'un événement historique. La compréhension doit être entendue comme un acte de l'existence, et elle est donc un "pro-jet jeté". L'objectivisme est une illusion⁶. »
- 8 Le savoir de l'homme sur les produits culturels est l'ensemble des points où se produit la vérité parce que ce sont les points de la médiation historique entre formes du passé (ou de l'« autre ») et expérience présente et future. On ne peut donc réduire l'interprétation et sa vérité à une correspondance entre proposition et texte : le texte lui-même subit une modification continue, il montre la multiplicité de ses significations, et les historiens sont « des membres de la chaîne ininterrompue à travers laquelle le passé s'adresse à nous ». Nous nous attendons que les textes nous enseignent quelque chose : une fois reconnu le caractère étranger de ce qui nous parvient de dehors, l'attitude herméneutique présuppose non une neutralité objective mais une prise de conscience qui désigne nos opinions et nos préjugés et les qualifie comme tels. « Et c'est en réalisant cette attitude que nous donnons au texte la possibilité d'apparaître dans sa différence et de manifester sa vérité propre contre les idées préconçues que nous lui opposons d'avance⁷. »
- 9 Geertz se fait l'écho fidèle de ces positions : « Que la pensée soit spectaculairement multiple comme produit et admirablement singulière comme *processus*, voilà qui est devenu un paradoxe de plus en plus stimulant dans les sciences sociales ; mais en plus, la nature de ce paradoxe est de plus en plus considérée comme un problème relié au *puzzle*

de la “traduction”. Nous sommes désormais tous des indigènes, et quiconque n’est pas immédiatement un des nôtres est exotique. La mission qui consistait à découvrir si les sauvages pouvaient distinguer le fait de l’imaginaire s’est transformée, semble-t-il : il s’agit désormais de découvrir comment les autres, au-delà des océans ou bien derrière la porte à côté, organisent un monde à eux qui est significatif⁸. »

- 10 Je dois dire que cette reconstruction des ascendants est évidente mais non pas avouée, chez Geertz ; les pages de Gadamer et de Ricoeur sont celles, me semble-t-il, qui résonnent le plus fortement à la lecture de son *Local Knowledge*. Jamais Apel n’est cité, mais Habermas l’est souvent, et la polémique de Ricoeur contre Wittgenstein est laissée de côté. Mais son intention n’était pas d’entrer dans un débat de philosophes, de même qu’ici mon intention ne saurait être de discuter la relation complexe qui existe entre le débat herméneutique et la pensée de Geertz. Le problème est celui de la fondation d’une anthropologie herméneutique qui, à partir de prémisses philosophiques comme celles que nous avons trop rapidement évoquées ci-dessus, affronte des thèmes essentiels du débat anthropologique : celui de la traduction de la pensée « autre », celui de la transformation en texte des produits culturels.
- 11 Et c’est justement ce *processus* de transformation en texte⁹ de fragments de la réalité qui requiert quelques éclaircissements. Parce que naturellement, ce n’est pas là une banale proposition d’extension de la méthode herméneutique, qui passerait, des objets écrits où elle s’applique traditionnellement, à la réalité spirituelle ou culturelle dans son ensemble. Elle a de lourdes implications de méthode et d’orientation.
- 12 Clifford Geertz discute de cette analogie en la confrontant avec d’autres analogies qu’il utilise la théorie sociale récente : le jeu et le drame. Que l’on puisse décrire la conduite humaine en analogie avec le jeu et le contre-jeu ou avec l’acteur et les spectateurs semble plus plausible que de décrire les personnes qui agissent comme si elles étaient des phrases. Mais l’avantage de cette dernière analogie est qu’elle permet de considérer les actions comme un discours, de les interpréter en s’appuyant sur le concept de Ricoeur d’« inscription », c’est-à-dire de fixation de la signification. L’action, l’événement, ce qui est dit passent, mais la signification inscrite demeure : « Le grand avantage de l’extension de la notion de texte est qu’elle attire l’attention sur ce phénomène de la fixation de la signification au-delà du passage des événements : l’histoire par rapport à l’événement, la pensée par rapport au penser, la culture par rapport au comportement. » L’étude de la signification fixée est séparée de l’étude des *processus* sociaux qui la fixent : c’est ce que Geertz appelle une nouvelle philologie. « Ceux qui proposent que “la vie est comme le jeu” tendent à considérer l’interaction face à face, les tentatives de séduction ou les cocktails comme le terrain le plus fertile pour leurs analyses ; ceux qui soutiennent que “la vie est comme une scène” sont attirés par les émotions collectives, par les insurrections ou par les carnavals ; de la même façon, ceux qui soutiennent que “la vie est comme un texte” tendent vers les formes imaginatives : mots d’esprit, proverbes, arts populaires¹⁰. »
- 13 La textualisation est donc le *processus* à travers lequel le comportement non écrit, le discours, les croyances, la tradition orale ou rituelle, en viennent à constituer un ensemble, et un ensemble potentiellement signifiant, mis en évidence par une situation discursive immédiate et en action. Et c’est un *requisit* essentiel de l’interprétation parce que le texte assume ainsi une relation plus ou moins stable avec le contexte dans lequel la signification multiple, implicite dans la signification littérale, est déchiffrée.

- 14 Le problème est celui posé par Ricoeur du rapport entre texte et monde. Un monde ne peut être saisi directement : il est toujours saisi grâce à une inférence sans fin sur la base de ses parties ; et les parties doivent être conceptuellement et perceptiblement séparées du flux de l'expérience. Si bien que la textualisation est un mouvement circulaire qui isole puis contextualise un fait dans sa réalité englobante.
- 15 La position de Ricoeur (copiée par Geertz, qui superpose compréhension historique et compréhension anthropologique) implique aussi de considérer comme dénuées de pertinence les différences entre recherche de terrain et recherche d'archives. Pour Ricoeur, c'est le discours qui a comme aspect intrinsèque la situation immédiate de communication : il n'en va pas de même du texte et de sa lecture. Pour comprendre le discours, il faut être en présence du sujet qui parle ; mais pour que le discours devienne texte, il doit être devenu autonome de la situation immédiate : l'interprétation diffère de l'interlocution. Le texte peut être transporté et l'ethnographie est produite loin du terrain. L'expérience de recherche, centrale pour l'anthropologue social des années trente-soixante, est transformée en un ensemble textuel, séparé de l'occasion discursive dans laquelle elle se produit. « Un rituel ou un événement textualisé n'est plus strictement relié à la production de cet événement par des acteurs spécifiques. Au contraire, ces textes deviennent les preuves d'un contexte englobant, d'une réalité "culturelle". Mais puisque auteurs et acteurs spécifiques sont séparés de leurs productions, il faut inventer un auteur généralisé pour rendre compte du monde ou du contexte dans lequel les textes sont artificiellement replacés. Cet auteur généralisé apparaît sous divers noms : "point de vue de l'indigène", habitants des îles Trobriand, le Nuer, le Dogon, le Balinaï¹¹. »
- 16 Je ne sais dire s'il est absolument impossible d'éliminer l'une des limites pratiques principales que cette prise de position induit dans la recherche ethnologique et historique ; il est toutefois pour le moins très fréquent chez Geertz et chez Darnton que ce contexte de référence soit rigidifié comme un arrière-fond immobile. Et du reste, Gadamer nous avertit que « l'intention véritable de la connaissance historique n'est pas d'expliquer un phénomène concret comme cas particulier d'une règle générale [...]. Son but véritable — même en utilisant des connaissances générales — est bien plutôt de comprendre un phénomène historique dans sa singularité, dans son unicité¹². » C'est un peu un cercle vicieux, dans lequel le texte nous met en mesure de prendre conscience de nos préjugés et de découvrir un monde « autre » significatif, mais où le contexte d'ensemble est donné au départ et n'est pas changé à la fin : l'unicité d'un texte peut peut-être fournir une plus grande compréhensibilité du contexte, mais non en changer substantiellement les éléments. C'est en somme un *processus* circulaire dans lequel les critères de vérité et de pertinence, tous enfermés dans l'activité herméneutique constitutive, paraissent — au moins pour mon obsolète mentalité matérialiste — trop arbitraires.
- 17 Comme on le voit, on a ici le reflet des limites au fond irrationnelles et esthétisantes de Gadamer¹³ : le manque d'une perception d'ensemble de l'histoire qui ne soit pas sa croissance herméneutique sur elle-même, parce que tout événement historique est par nature une médiation entre passé (ou « autre »), présent et avenir ; toute interprétation de textes est une application à une certaine préférence ou situation présente. Il n'existe en somme aucun critère pour distinguer interprétations valides et interprétations non valides, sinon leur capacité de donner lieu à de nouveaux *processus* herméneutiques,

d'activer un dialogue continu avec le passé et avec « l'autre », qui toutefois ne réduise pas les textes à des objets séparés du sujet.

- 18 Mais il est temps de retourner à notre texte, au livre sur le *Cat Massacre* : « ce genre d'histoire de la culture, dit Darnton, appartient aux sciences de l'interprétation » (p. 6³). Et c'est ici un des mérites, à mes yeux du moins, du livre : son application un peu mécanique de principes de cette origine contribue à les rendre plus clairs pour nous. La crise de la représentation et de la traduction entre cultures différentes est aujourd'hui plus que jamais à l'ordre du jour, et Darnton nous propose une hypothèse de réponse expérimentale et, je le répète, en partie inconsciente ou au moins implicite. Il nous en propose même une version brutale : là où Geertz nous explique les préférences de champ d'application de l'effort herméneutique de la part de ceux qui conçoivent « la vie comme un texte », Darnton lit, avec des observations paternalistes, que « les gens communs ne construisent pas de propositions logiques, mais pensent avec les choses, les récits, les cérémonies » (p. 4). Là où Gadamer écrit : « Que nous ne comprenions rien au texte ou que la réponse qu'il donne contredise nos anticipations, c'est l'expérience de l'échec qui dévoile la possibilité d'un usage linguistique inhabituel¹⁴ », Darnton lit que « c'est en recueillant le document là où il est plus opaque que nous pouvons réussir à débrouiller un système "autre" de signification » (p. 5) ; là où c'est sur la singularité que doit porter l'accent, Darnton nous dit : « On ne veut pas offrir de cas typiques [...]. Je ne vois pas pourquoi l'histoire de la culture devrait éviter l'excentrique et s'intéresser au moyen ; on ne peut calculer la signification moyenne ou le plus petit dénominateur commun des symboles » (p. 5-6).
- 19 On fait certainement tort à la richesse de passages concernant l'histoire culturelle de la France que Darnton nous présente en s'arrêtant en conclusion sur certains aspects généraux de son livre : ceux-ci, toutefois, me semblent particulièrement indicatifs de tout ce que l'on a discuté avant. Tout d'abord, la rigidité des contextes de référence.
- 20 Dans le premier chapitre, on examine les fables. En polémique avec les lectures psychanalytiques de Fromm et de Bettelheim, Darnton en propose une lecture réaliste : « Malgré d'occasionnelles touches de fantaisie, les fables restent ancrées dans le monde réel » (p. 34) ; « elles expriment de manière hyperbolique un fait de base de la vie paysanne » (p. 35) ; « un substrat de réalisme social sert de support à l'imagination » (p. 38). Et cette réalité sociale et culturelle d'Ancien Régime est très semblable dans les différents pays, même si différents styles culturels viennent changer le ton et les éléments du même récit, de nation en nation : « Tout récit a beau observer une structure commune, dans les différentes traditions des effets complètement différents sont produits — le comique dans les versions italiennes, l'horreur dans les allemandes, le dramatique dans les françaises, le bizarre dans les anglaises » (p. 46). Parce que les styles culturels existent : « La "francité" [*Frenchness*] existe et véhicule une vision particulière du monde — le sentiment que la vie est dure, que mieux vaut ne pas se faire d'illusions sur l'altruisme de ses compagnons, que l'astuce et l'ingéniosité sont nécessaires pour défendre le peu que l'on parvient à prendre à ses voisins, et qu'être moral ne mène à rien. La "francité" produit un détachement ironique » (p. 61). Comme on le voit, ce ne sont pas les fables qui éclairent pour nous une vision du monde : l'interprétation est fermée sur elle-même parce que le « style culturel » des différents pays est donné, et il est, de manière schématique, réduit à une formule, comme l'auteur lui-même le reconnaît (p. 51). Les fables sont ainsi interprétées de manière fonctionnaliste, comme des instruments servant à mettre en garde petits et grands et montrant « la folie qu'il y a à attendre autre

chose que de la cruauté d'un ordre social cruel » (p. 38). Et ces cultures indéfinies sont l'expression des « caractères nationaux » (p. 47). Il est évident qu'il y a là un renvoi aux études portant sur le caractère national menées par l'anthropologie américaine des années quarante (Gorer, Benedict, Mead). Une nouvelle histoire, en somme, qui ne se rend pas compte qu'elle utilise des outils théoriques discutables et obsolètes.

- 21 Il n'est pas difficile de noter encore une référence à Clifford Geertz, qui, par exemple, dans cet article extraordinairement intelligent qu'est « Centers, Kings and Charisma : Reflections on the Symbolics of Power¹⁵ », nous donne toutefois des descriptions par formules des caractères culturels (voilà les acteurs-auteurs généralisés dont parle James Clifford) de l'Angleterre élisabéthaine, de la Java de Hayam Wuruk, du Maroc de Hassan : contextes immobiles dans lesquels est insérée l'étude du charisme et du pouvoir symbolique. Mais Geertz est Geertz : le danger, c'est le geertzisme. Un autre aspect est la perte du sens de la pertinence des choses : de petits épisodes peuvent être révélateurs d'attitudes culturelles importantes, mais dans l'herméneutique comme fin d'elle-même qu'il nous est paru possible de voir chez Gadamer et que nous retrouvons souvent chez Darnton, l'absence de critère général de validité et de pertinence naît d'un renversement des perspectives. De petits épisodes deviennent apparemment importants parce que nous connaissons déjà le schéma d'ensemble dans lesquels les insérer et les lire : la recherche n'ajoute rien à ce qui est déjà connu, elle le confirme faiblement et de manière superflue. Et c'est justement le cas de l'essai qui donne son titre à tout le volume, « Workers Revolt : the Great Cat Massacre of the Rue Saint-Severin ». La mise à mort des chats de la femme du maître par les ouvriers typographes exprime la révolte d'un groupe social encore corporativement subordonné aux bourgeois : « Il serait absurde de considérer le massacre des chats comme une répétition générale pour les Massacres de septembre de la Révolution française ; toutefois, ce déchaînement de violence suggérerait une rébellion populaire, même si elle se limitait au niveau du symbolisme » (p. 98). Les relations entre maîtres et ouvriers, la symbolique des chats, la vision du monde du peuple et de la bourgeoisie sont données, c'est un contexte immobile qui ne subit pas de modifications ; ce que l'article explique est donc la mort violente de quelques chats, dans un cadre déjà connu de culture carnavalesque et de révolte ouvrière, et connu à travers des études bien plus importantes et bien plus novatrices.
- 22 Bref, contexte et pertinence sont posés *a priori* dans les divers chapitres de ce livre. Le reste est souvent la calligraphie polie d'une philosophie de l'histoire enfermée dans un cercle vicieux. J'ai donc interprété ces essais comme un « texte » : mais, avec une procédure différente de celle de l'herméneutique de Darnton, j'ai peut-être trop négligé la singularité de l'œuvre, pour mettre en évidence combien elle est exemplaire d'une manière de lire l'histoire sociale irrémédiablement « autre » que la mienne et que celle, je l'espère, de beaucoup de lecteurs des *Quaderni storici*.

NOTES

*. J'ai indiqué les références des éditions françaises quand celles-ci existent. Merci à Giovanni Levi pour son autorisation.

1. Robert Darnton, *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984, traduction française *Le Grand Massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Robert Laffont, 1985, 2^e édition Paris, Hachette, 1986.

2. Voir Gianni Vattimo, « Introduzione » à Karl Otto Apel, *Comunità e comunicazione*, Turin, Rosenberg e Sellier, 1977, traduction italienne de *Transformation der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973.

3. Cité dans Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p. 79.

4. Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode ; Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960, traduction française *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, 2^e édition Éditions du Seuil, 1996.

5. Gianni Vattimo, « Introduzione », *cit.*, p. XIV.

6. Hans Georg Gadamer, *Le Problème de la conscience historique*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, et Paris, Béatrice-Nauwelaerte, 1963, 2^e édition Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 73-74.

7. Hans Georg Gadamer, *Le Problème...*, *cit.*, 2^e édition, p. 81.

8. Clifford Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, traduction française *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, Presses universitaires de France, 1986. Les références suivantes à Geertz seront aussi tirées des essais réunis dans *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, par rapport auxquels, toutefois, *Savoir local, savoir global* présente un rapport plus étroit encore avec la philosophie herméneutique.

9. Sur ce processus, voir Paul Ricœur, « The Model of the Text : Meaningful Action Considered as a Text », *Social Research*, 38, 1971, p. 529-562.

10. Clifford Geertz, *Local Knowledge...*, *cit.*, p. 30-33 et p. 151.

11. James Clifford, « On Ethnographic Authority », *Representations*, 1, 1983, p. 132 ; cet article dans son ensemble présente un grand intérêt pour les problèmes dont il est ici question.

12. Hans Georg Gadamer, *Le Problème...*, *cit.*, 2^e édition, p. 31.

13. Un jugement de ce type sur Gadamer dans Eric Donald Hirsch Jr, *Validity in Interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967.

*. La pagination est celle de l'édition originale américaine.

14. Hans Georg Gadamer, *Le Problème...*, *cit.*, 2^e édition, p. 79.

15. Clifford Geertz, *Local Knowledge...*, *cit.*, p. 121-146.